

翻訳

ヴァニョーニ述『天主教要解略』訳注（十四）

主なる神様の十戒の部（訳者補足 続の二）

A・ヴァニョーニ 述
葛谷 登 訳

一（承前）

楊廷筠、曹于汴、鄭以偉、熊明遇、陳亮采の序の後に、パン
トーハの序「七克自序」が続く。デイエゴ・デ・パントーハ (Diego
de Pantoja) はマッテオ・リッチ『中国キリスト教布教史 一』
（岩波書店、一九八二年）に附された矢沢利彦「補注」「四人
名解題」によれば、一五七一年に「スペインのバルデモーロに
生まれ、一五八九年にイエズス会に入会。一五九六年にゴアに
到着。一五九七年にヴァリニャーノ、ディアス、ロンゴバルド
らとともにマカオに着いた。元来日本へ赴くことになっていた
が、一五九九年カッターネオが中国布教の宣教師を求めてマカ
オにやって来るや、志願し、南京に向かった。ここに一六〇〇
年三月ごろに到着し、……同年五月リッチとともに南京を發ち
北京へ向かい、一六〇一年一月二四日到着。……リッチの死亡

に際してウルシス Sabatino de Ursis とともに墓地の下賜を皇帝
に乞い、柵欄墓地……の獲得に成功。一六一二年到北京住院の
上長となった。」（五九九頁）とあり、一六一八年に「マカオで
死去……」（同頁）となっている。

彼の序の冒頭は次のようになっている。

人生百務不離消積兩端、凡所爲修者、消舊積新之謂也。聖
賢規訓萬端、總爲消惡積德之藉……（蓬左文庫所藏『天學初
函』『七克 一』麗廸我「七克自序」、一葉表〔句読は徐宗
澤『明清間耶穌会士訳著提要』上海世紀出版集團、
二〇一〇年、四十頁—四十二頁に拠った。但し、「藉」の
後は句点にしてある。また、読みづらい字は臺灣學生書局
『天學初函（二）』によって補った。傍点、訳者注。句読点、
文字の補正と傍点は特に注記しない限り、以下同じ）。

すべての修養の行為は旧いものを消し去り、新しいものを積み上げることであり、聖人や賢者の教えはすべて悪を消し去り、徳を積み上げることに拠っている。

パントーハがここで用いる「消悪積徳」という語は明末思想史に特徴的な「為善去悪」という語で言い換えることが出来るのではないであろうか。溝口雄三「いわゆる東林派人士の思想——前近代期における中国思想の展開（上）」（『東洋文化研究所紀要』第七十五冊、一九七八年）によれば、東林派を特定しようとすれば、「そこで真先に考えられるのが無善無悪思想に対するアンティの立場を一つの基準とすることであろう。」（二二三頁）とあることから、「為善去悪」という語は「同論文がその直後に「だがこれを余り規格どおりにすると、これにも問題が生じる。」（同頁）と指摘されておられるけれども——「無善無悪」という語と対極的な位置関係にあることから大きく見て東林派の思想の特徴を明示する語と考えてよいのではないであろうか。とすれば、「為善去悪」と位相を同じくすると思われる「消悪積徳」という語もまた東林派の思想の側に立つことを示すものであろう。

凡惡乘乎欲、然欲本非惡、乃上帝賜人存護此身、輔佐靈神、公義公理之密伴、人惟汨之以私乃始罪、魯萬狀諸惡根焉（前掲蓬左文庫所蔵『七克 一』「七克自序」、一葉表）。
惡というものはすべて欲望に動かされて起きるものであるけれども、欲望というものは本来悪ではない。それは人が自分の

体（＝「身」。「corpus」の漢訳語ではないであろうか）を守り魂（＝「靈神」。「anima」の漢訳語ではないであろうか。「anima」の日本語訳について上智大学神学部教授山岡三治神父様は「Anima Christi」の祈りの例を挙げてその場合、伝統として「魂」と訳されることをご教示してくださった。更に、山岡神父様はラテン語原文と日本語の新旧の訳文をご教示くださった。ラテン語文の冒頭は、*“Anima Christi, sanctifica me. Corpus Christi, salva me.”*（ロヨラ『靈操』エンデルレ書店、一九五六年、五頁）となっており、訳文は新が「キリストの魂、わたしを聖化し、キリストの体、わたしを救い」、旧が「願わくはキリストの御魂、われを聖ならしめ、キリストの御体、われを救い」、「『公教会祈祷書』一九四八年、七十六頁」となっている。記して感謝するものである）を助けるために、神が人にお与えになったものがあり、それはすべての人に通用する義と理を厳密に指し示す基準（＝「公義公理之密伴」。「伴」は「秤」の代わりにここでは使われたものとして解した）である。

しかし人がそうした本来正しくある欲望の働きを利己心（＝「私」。戸川芳郎監修『全訳 漢辞海』〔三省堂〕所載の「私」の語義の一つ。『莊子』「山木篇」の中の「南越有邑焉、名爲建德之國。其民愚而朴、少私而寡欲。」〔中華書局新編諸子集成『莊子集釋』第三冊、六七頁〕の「少私而寡欲」を用例として挙げる（二〇一二頁）によってかき乱す（＝「汨」。ここでは「汨」は「汨」の意味で用いられているように思われる〔尾崎

雄二郎他編『角川 大宇源』所載の「汨^{べき}」の項の「参考」(九九五頁)を参照)に乱すとき初めて罪が生ずる。この罪が根となつてそこからもろの悪が現われ出て来る。

人間の欲望は自己保存のために神から賦与されたもので、本来善なるものである。ところが人間は「私」によって欲望の働きを不正常的なものにしたために罪が生じたというのであろうか。「私」を利己主義(egoism)と解せば、それは「自己保存、自己完成、自己の利益を倫理の規範とする理論」(「利己主義」小林珍雄編『キリスト教百科事典』エンデルレ書店、一八二四頁)である。また、自分本位(selfishness)と解せば、「自分自身の欲求を満足させ自分自身の必要を満たそうとすることへの過度の関心」(「自分本位」ドナルド・K・マツキム『キリスト教神学用語辞典』日本キリスト教団出版局、一八八頁)である。「私」の働く以前が、「原始義」(original justice)、すなわち「アダムとエバが罪を犯す前の状態」(「原始義」ジョン・ハードン『カトリック小事典』エンデルレ書店、九十頁)の状態であり、以後が「原罪」(original sin)、すなわち「人類の頭としてのアダムが犯した罪、あるいはアダムが子孫に伝えた罪」(「原罪」同書、同頁)に束縛された状態である。この人間の罪の消息が「私」という語を軸に原文では三行の文の中に凝縮して述べられているのではないかと思われる。

ここには人間は神の意思に自分の意思を従わせて生きることがあるべき姿として前提されている。それが「原始義」の状態

に当たるであろう。他方、人間が神の意思に背を向け自分の意思にのみ従つて生きようとすることによってもたらされた「私」の状態が「原罪」の状態に当たるであろう。

それでは中国では伝統的に欲望をどのように捉えるのであろうか。澤田多喜男「欲」によれば、「孟子は寡欲をいうが、実質は節欲で寡欲説とは異なる。これが欲望に対して最も適切な対応であつたため、歴史的には儒家の主張する節欲説が主流となる。後に宋代の道学者は存理去欲を説き、天理を保持して人欲を排除することを説いたが、これも節欲説の一つといえよう。普通の食欲・色欲そのものは、人欲ではなく天理だとして排除しない。過度の美食や贅沢を求めたり過度の色欲の追求は人欲として禁ずべきものとした。」(尾崎雄二郎他編『中国文化史大事典』大修館書店、一二〇三頁)とあるように、儒教では欲望を節制する考え方が中心を占め、「したがって宋代の道学は人間性を否定する禁欲的リゴリズム(嚴格主義)だとするのは誤りである。」(同書、同頁)ということになり、これは肉体としての個体の生存の欲望や共同体としての種の存続の欲望を否定するものではなかったようである。

食欲を天理とすることについては、宇同『中国哲学問題史』(下冊)(澤田多喜男訳、八千代出版、一九七七年)第二部第四篇第七章「欲と理」五「存理去欲説」の箇所(三二六頁)に『朱子語類』卷第十三「学七」「力行」の中の用例を挙げている。

問。「飲食之間、孰爲天理、孰爲人欲？」曰、「飲食者、天

理也、要求美味、人欲也。」節（鄭明等校点「朱子語類（一）」朱傑人他主編『朱子全書』第一冊、上海古籍出版社、二〇〇二年、三八九頁）。

宇同によれば、「欲の本来の意味についていうと、饑えては食べ咽が渴いて飲むのは、もともとみな欲である。しかしこの種の欲は公平なもので、普遍的に満足させうる可能性があるうえ、満足させなければならぬ、それゆえ道学者はそれを欲としない、天理という。」（前掲書、三一七頁）というわけである。つまり、欲望が或る一定の適正な限度を超えて求められるとき、それは人欲に変質するというのであろう。

商務印書館『古今漢語詞典』の「飲」の項には「飲食男女」の語が掲げてあり（一七四六頁）、『礼記』『礼運』の中の用例が挙げられている。その後ろの部分まで含めると、次のようになる。

飲食男女、人之大欲存焉。死亡貧苦、人之大惡存焉。故欲惡者、心之大端也。人藏其心、不可測度也。美惡皆在其心、不見其色也。欲一以窮之、舍禮何以哉（鄭玄注、孔穎達疏

『禮記正義』卷第二十二「禮運」〔十三經注疏 整理本〕

北京大学出版社、二〇〇〇年、八〇二頁）！

食物と異性は人が強く欲するところのものである。他方、死と貧しさは人が憎み嫌うところのものである。礼は人が強く欲するものと憎み嫌うものとを捉えてこれを整えるのであろうか。

男女の欲望は飲食の欲望と同列に人間にとって根源的な次元

に属するものであることがここでは明示されている。そうであれば、男女の欲望も一定の範囲内でそれは天理と見なされるであろう。男女の欲望の正否を決するのは飲食の欲望同様に量的要因にあるということになる。

従って大づかみに言えば均しく「欲」という漢字が使われていても、欲望の正否を量的観点から捉える中国の儒教の伝統的な考え方は利己主義という質的観点から捉えるキリスト教カトリックの思想とは本質的に異なっている。つまり、『七克』の文の中の「欲」という字には表層の中国思想的な意味と深層のキリスト教的な意味とが重なり合っていると考えられはしないであろうか。

此根潜伏于心土、而欲富、欲貴、欲逸樂三巨幹勃發於外、幹又生枝、欲富生貪、欲貴生傲、欲逸生饕、生淫、生怠、其或以富貴逸樂勝我即生妬、奪我即生忿、是故私欲一根也、欲富、欲貴、欲逸樂幹也、生傲、生饕、生怠及妬忿枝也。種種罪說、非義之念慮言動、七枝之結爲實、披爲業也（前掲蓬左文庫所蔵『七克 一』『七克自序』、一葉表）。

罪の根は心の土地にもぐる。この根から金銭欲、名誉欲や快樂への欲望という三本の太い幹が生える。更に、金銭欲の幹からは貪りの枝が、名誉欲の幹からは傲りの枝が、快樂への欲望の幹からは大食の枝、放恣の枝、怠りの枝が生ずる。他人が金銭、名誉や快樂の面で自分を超えればただちに妬みが生じ、それらの面で自分を打ち負かせばただちに怒りが生ずる。

こういうわけで「私欲」は一本の根である。金銭欲、名譽欲や快樂への欲望は幹である。傲りを生ずること、貪りを生ずること、大食の思いが生ずること、放恣が生ずること、怠り及び妬みや怒りが生ずることは枝である。さまざまな罪や咎、正しからざる想念や言動の七本の枝が実を結んだり、開いて葉となる。

ここでパントーハが用いた「心土」という語に注目してみたい。というのも『漢語大詞典』第七卷の「心」の項(三六九頁—三九五頁)には「心土」の語が掲げられているが(三七〇頁)、それは「介于表土層与底土層之間の一層土壤。」(同頁)と記されているように、物理的な土壤の科学的概念であって、人間の心に関する語ではないからである。同辞典同巻には「心田」(三七二頁)や「心地」(同頁)という語が掲げられている。これらはいずれも土地に関する語を用いて心を例えたものであつて、仏教語でもある(丁福保編纂『佛学大辞典』文物出版社。前者は「譬喩」(二五二頁)として、後者は「術語」(三五二頁)として分類される。『漢語大詞典』ではそれぞれ明の唐順之と高攀龍の文章が用例として挙げられている。

従つて、パントーハもまた心の意味でこれらの語を用いても不思議ではない。ただ彼はこれらの語を用いないで、よく知られていないと思われる「心土」という語を用いている。何故なのであろうか。

新約聖書には種播きの譬えが「マタイによる福音書」十三章

一節—九節、「マルコによる福音書」四章一節—九節、「ルカによる福音書」八章四節—八節に出て来る(松本富士男著、小嶋潤校閲『新約聖書 四福音書対観表』日本聖公会出版事業部、一九七五年増補五刷、十六頁—十七頁)。これらの箇所について、代表訳、BC訳、Union Versionの該当箇所を見ると、「土」という語が多く用いられていた。

明末には一六四二年にディアス訳『聖經直解』六巻が世に出ている(前掲徐宗澤『明清間耶穌会士訳著提要』、十七頁)。ここでは日曜日のミサの説教の時に用いられる新約聖書の中の福音書の箇所が漢訳して記してある。ちょうど卷三の十七葉表裏に「ルカによる福音書」八章四節から十五節までの漢訳文が記してある(臺灣學生書局『天主教東傳文獻三編(四)』、一七五九頁—一七六〇頁)。ここには「土」という語は出て来ていない。八節はヴルガタでは'terram bonam'となっている。これを『聖經直解』では「膏腴地」(十七葉表(一七五九頁))と訳している。'terram'は「地」に置き換えられている。これは『漢和大辞典』巻九が「膏腴之地」を語として掲げているように(三五七頁。用例は『史記』「趙世家」の中の、「而封之以膏腴之地」(中華書局本第六冊、一八二三頁)等が挙げられている)、「膏腴」と「地」が親近関係にあるからではないであらうか。'terra'が単独で用いられているならば、「土」という訳も充分あり得るのではないか。

要するに、「心土」の「土」は新約聖書の福音書の種播きの

譬えなどを意識して 'terra' の漢訳語として用いられているように感ぜられる。「心田」や「心地」を用いなかったわけは、これらの語を知っていたとすれば、仏教用語に由来するものの使用を出来れば避けたかつとも考えられる。ここで「出来れば」というのは、『七克』本文の中で仏教語そのものである「功德」という語が頻出するからである。この「功德」という語は現代にまで 'meritum' の意味で用いられるカトリックの重要な神学概念の一つである。（小林珍雄編『キリスト教用語辞典』、東京堂出版、二四八頁）。訳語の選定は神学的思索を幾重にも積み重ねたうえのことであろう。最早、拙文の域を超えるのでこのことの意味はこれ以上は触れないことを諒とされたい。

「心土」という語を通して推測され得ることはパントーハはキリスト教カトリックの思想を念頭に置いて使用漢語を選択しているのではないかということである。そのことは単語次元の点の世界だけでなく、文章次元の面的世界にも言えるのではないだろうか。

罪についての神学的考察はキリスト教においては構造上、原罪という問題から出発する。原罪とは、「人が人類の一員として生まれてくることそれ自体によって罪深い行為への傾向性、再生を必要とする『腐敗した』性質を受け継いでくる」とする教理である。」（Bruce Yawter「原罪 Original Sin」A・リチャードソン、J・ボウデン編『キリスト教神学事典』〔古屋安雄監修、佐柳文男訳〕教文館、二一七頁）とあるように、人の内にあつ

て罪への傾向性として現われ出るもののである。

更にまた、「トリエント公会議において、罪の全体は洗礼により取り去られるが、人を罪へ誘う欲情（欲望）だけは残される、とされた。」（J・C・O'Neill「欲情 Concupiscence」同事典、五七九頁）とある。「皇帝カール五世は、トレドのフランシスコを使者として送って、教義に関する審議を延期するように要請したが、教皇特使は参会者の脱落を防ぐために会議を休みなく続行した。」（H・イエディン著、梅津／出崎訳『公会議史』南窓社、一九八六年（一〇九頁）ところの一五四六年六月十七日にトリエント公会議第五総会において「原罪についての教令」が出されている。それによれば、「一五二三（七九〇）③ このアダムの罪は起源が一つであり、模倣によってではなく、遺伝によって伝えられて、すべての人に一人一人に固有のものとして内在するものである。」（デンツィンガー・シェーンメッツァー『カトリック教会文書資料集』（改訂版）（A・ジンマーマン監修、浜寛五郎訳）エンデルレ書店、一九八二年、二七二頁）とあり、また「一五一五（七九二）⑤ ……洗礼を受けた者にも、なお、心戦のために欲情や罪への傾きが残ることをこの聖なる公会議は説くものである。しかし、それらの欲情はそれに同意せず、イエズス・キリストの恩恵によって勇敢に抵抗する者には危害を加えることはできない。」（同書、二七三頁）とあるように、すべての人は内的に原罪を受け継いでおり、洗礼によっても罪への傾向性は残存するというのである。

これらの見解に基づいて、宮川俊行「原罪」によれば、「人間には本来与えられるべきはずだった神のいのちが欠けているのである。しかも原罪の影響で誰もが自罪への強い傾きをもっている。ただし人間性が完全に破滅状態にあるとはいえず、善と真に対する能力もある程度は残っている。意志は真の善を選ぶ自由を失ってしまったわけではない。」（研究社『新カトリック大事典』第二巻、七八二頁）とあるように、人間はすべて「自罪」すなわち「罪」（actual sin）であるところの「神の永遠法に反するすべての考え・ことば・行い・怠り」（ジョン・A・ハードン編著、A・ジンマーマン監修『カトリック小事典』（浜寛五郎訳）、エンデルレ書店、九八六年、二二〇頁）への強い傾向性を有しているが、道徳能力は限定された状態で残存しているということになる。

更に、奥付に「日本カトリック司教協議会認可」とある日本カトリック司教協議会教理委員会訳・監修『カトリック教会のカテキズム』（カトリック中央協議会、二〇〇二年）第二部「キリスト教の信仰宣言」第一章「わたしは父である神を信じます」第七節「墮罪」三「原罪」にも、「原罪は原初の義と聖性の欠如です。しかし、原罪によって人間本性が全面的に腐敗したわけではありません。人間本性の本来の固有な能力は傷つき、無知と苦と死に支配されるままになり、罪への傾き（この傾きが『欲望』と呼ばれます）を持つようになりました。洗礼は、キリストの恵みのいのちを与えて原罪をぬぐい去り、人間を神に

向けさせます。しかし、人間の本性を弱め、悪への傾きを持たせた原罪の影響は人間のうちに依然として存在し、霊的戦いを促します。」（一一八頁）とある。同一の思想が現代に至るまでカトリックの教理の主流として大事に受け継がれているのである。

同書の冒頭に付された二〇〇二年三月に当時日本カトリック司教協議会会長の野村純一によって書かれた『カトリック教会のカテキズム』日本語版の発刊にあたってによれば、『カトリック教会のカテキズム』は、……一九九二年二月七日に、第二バチカン公会議三〇周年を記念して発表されました。……最初にフランス語で出されたこのカテキズムは……トリエント公会議（一五四五～六三）のカテキズムから四世紀以上を経て全面的に見直されて新しく編纂されたこととなります。……

一九九七年九月九日に八〇数箇所の文章を修正した規範版がラテン語で発刊されました。……『カトリック教会のカテキズム』の日本語版は、その翻訳です。（v頁）とあるように、同書はトリエント公会議以来のカテキズムが大幅に改変されており、現代性を有するものであるらしいのだが、人間が内在的に有する罪への傾向性を認めるという点では伝統的なカテキズムと一致するものであると言えるのではないか。このような見方はカトリックにおいて歴史的通貫的な性格を有するものであって、それゆえにこれはカトリックの特徴をよく表わしたものであるとも言えるのではないであろうか。

ところで、『七克』はカトリックの七つの「罪源」(septem peccata mortalia, peccatum capitale) なる傲慢 (superbia)・貪欲 (avaritia)・邪淫 (luxuria)・嫉妬 (invidia)・貪食 (gula)・憤怒 (ira)・怠惰 (acedia, aligia) (前掲小林『キリスト教用語辞典』、一〇七頁、二六六頁) を謙讓などの七つの徳 (前掲蓬左文庫所蔵『七克 一』『目録』に「又言克罪七端有七徳」の箇所に列挙) によって克服する方法を詳述したものである。七つの「罪源」の克服については一六〇二年刊の M・ジョルジェ (M. Jorge) 『ドチリナ・クリシタン』(Doctrina Christi Ordenada a maneira de Dialogo, pera ensinar os mininos, Lisboa) の第十章「一般に大罪とよばれる七つの罪について」(影印・翻訳 M・ジョルジェ著 ドチリナ・クリシタン (一六〇二年刊、大英図書館蔵) 亀井孝、H・チースリク、小島幸枝『日本イエズス会版 キリシタン要理』岩波書店、一九八三年、九十二頁―九十九頁) に記されている。また、一五九一年刊の『どちらいなきりしたん』の第十「七のもるたる科の事」の箇所(翻刻(一五九一年刊)『どちらいなきりしたん』(ヴァチカン図書館蔵) 同書、二五三頁―二五六頁) にも記されている。

つまり、七つの「罪源」とその克服に関することがらは当時のカトリック要理の一部を構成するものである。果たしてヴァニョーニの『天主教要解略』下巻にも「罪宗七端」という項目が掲げられ、それらことごとについて詳述されているように見える(十四葉表―二十三葉裏)。

これらのカトリック要理に関する書はカトリック信者を対象とするものであるが、パントーハの『七克』の場合は必ずしもそうではないように見える。張鎧『龐迪我与中国——耶穌会「適應」策略研究』(北京圖書館出版社、一九九七年) 第十章「龐迪我與『適應』策略的实施」一「從『七克』到『天主教義統篇』、龐迪我為推行『適應』策略做出的新努力(上)」には明末中国にあつて名立たる学者であつた王徵が『七克』を読んだ後にパントーハに会い、両者に影響されてカトリックの教えを奉ずるに至つたことが彼の『畏天愛人極論』の中の文を引いて述べられている(二七八頁)。

パントーハはカトリックの信者だけではなく、或いはカトリック以外の――明末当時にあつては大多数の――非キリスト者の中国の人々を念頭に置いて『七克』を書き著わしたものと考えられよう。そうであるならば、『七克自序』の中の欲望の担い手は洗礼を受けてカトリックになつた者であるというより、広く原罪の縄目に搦め捕られ罪への傾向性を内側に有する非キリスト者であるところの中国の人々、とりわけ「士大夫」や「讀書人」と呼ばれる知識人を念頭に置いているものと考えられ得る。

パントーハは自序の中で「人惟汨以私乃罪、魯萬狀諸惡根。」(一葉表) と述べる。何故、「根」という語が用いられるのであるのか。近藤司朗編『新共同訳 新約聖書語句事典』(教文館、一九九一年) は第一テモテ十六章十節「金錢の欲は、すべての惡

の根です。」を用例として挙げている(四二七頁)。ウルガタの該当箇所は、*“Radix enim omnium malorum est cupiditas.”*となっている。これに拠っているのであろうか。

『カテキス・カトリクス』(*Catechismus Catholicus*, cura et studio Petri Cardinalis Gasparri concinnatus [Typis Polyglottis Vaticanis, 1933])の第十一章(Caput XI)「自罪について」(*De peccatis actualibus seu personalibus*)第五七五問(Q. 575)「罪源とは一体、何ですか。」(*Quatenus sunt peccata capitalia?*) (二五八頁)の箇所で答として七つのことがら(*superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia*)が挙げられている。その後の第五七六問(Q. 576)「これらの罪は何故、『源』(*capitalia*—直訳すれば、「主要な」ほどの意味)と呼ばれるのですか。」(*Cur haec peccata dicuntur capitalia?*) (同頁)への答えが「これらの罪が『源』と呼ばれるのは、これらがちょうど他の罪の源(*fons*)と根(*radix*)のようなものだからである。」(*Haec peccata dicuntur capitalia, quia sunt veluti fons et radix ceterorum peccatorum et vitiorum.*) (同頁—*vitium*と*peccatum*との差異が分からない。前掲小林『キリスト教用語辞典』(東京堂)の「*Vitium*」の項には「罪、不徳、悪習。」(一五五頁)とあり、熟語として*vitium capitale*を挙げ「罪源」と記している(同頁)。*vitiorum*をどのように訳の上に反映すべきであるか、分からなかった)となっている。

従って、自序の中の「諸悪根」という言い方はカトリック要

理の中の語句に拠っているとも考えられ得る。これは日本で出た前掲一九九一年刊の『どちらいなきりしたん』の第十「七のもるたる科の事」の中の「科のしなおほしといへどもよろづの科のこんげんとなる科は七あり」(前掲『日本イエズス会版キリシタン要理』岩波書店、二五三頁)の一文が対応しているように思われる。

ただ自序においては「諸悪根」の指し示しているものは「私」によって歪められた欲望の状態であるところの原罪の在り様である。他方、「罪源」はその根なる原罪が具体化した「枝」として取り上げられているから、『カテキス・カトリクス』中の*radix*と「七克自序」中の「根」は正確には対応していない。けれども両者の間には概念上の親縁性が認められはしないか。

要するに、パントーハは罪と欲の問題をキリスト教カトリックの文脈に即して捉えていると考えられはしないであろうか。「是故私欲一根也。」(前掲蓬左文庫所蔵『七克 一』パントーハ「七克自序」、一葉表)の中の「私欲」は紛れもなく中国思想中の代表的な概念の一つであるが、ここでの「私欲」はその本質として神の意思に背反した結果、受け継いだとされる原罪によってもたらされた罪への傾向性を意味するものとして解することが出来るように思う。

原罪に由るところの罪への傾向性なる「私欲」が根となつて「罪源」を「枝」として形象化させる。次にはこの「罪源」

が思い、言葉、行ないの次元でもろもろの罪を具体化させる。

前掲小林編『キリスト教百科事典』（エンデルレ書店）の「自罪」の項に、「知りつつ自由意志をもって、思い、望み、言、行ない、怠りで、神の意志にそむくことを罪といい、人祖の犯した原罪に対して、これを『自罪』という。」（七三九頁）とあるように、思い、言葉、行ないの次元で犯す悪しき行為は自罪である。「種罪罪訖、非義之念、慮、言、動、七枝之結爲實、披爲業也。」（同「七克自序」、一葉表）という自序の中の文は「念慮言動」という語によって明示されるように、七つの罪源が「念慮」ですなわち思い、「言動」、すなわち言葉と行ないの上でさまざまな自罪となつて展開して行くことを端的に述べているのではないであらうか。

地獄之火、此樹薪之、故曰去私欲、而獄火自無矣。世間疾憂患亂、身心不寧、皆由食此樹之實、而作者拔此樹于世、而人皆天神也、視人如已、視死如歸、天堂境界豈遠乎哉（同「七克自序」、一葉表裏）。

地獄の火は人が地上で犯した罪を薪として燃える。だから罪への傾向性をその本質とする「私欲」が取り去られるならば、地獄の火は独りでに消えて行くであらう。この世での困苦や騷擾、心と体の不調などはことごとく罪のもたらすところであるからである。

然而克欲修徳、終日論之、畢世務之、而傲妬忿淫諸欲卒不見消、謙仁貞忍諸徳卒不見積、其故云何。有三蔽焉、一曰

不念本原、二曰不清志嚮、三曰不循節次（同「七克自序」、一葉裏）。

ところが「私欲」を除去しようと努めてみても所期の目的は達せられない。それは「大本を考えない」（不念本原）、「心の向かうところを清くしない」（不清志嚮）、「順序を守らない」（不循節次）という三つの問題があるからである。

夫世之傲然自是者、咸謂修徳克欲之力量、我自能之、不知自有生來、但有一念堤醒、莫非 天主上帝賜我者、富貴壽安微暫之福、有一隙之明者、皆知出于 上帝、而克欲修徳最難劇務、妄自認爲己能、謬執甚歟、如知力量悉從 上帝而出、其於欽事祈禱自不容已、迨徳成欲克皆認 帝賜也、彼謂我自能之、不縁 帝力、乃由傲魔所中、忘却本原、冥悖自是、聞諛則沾沾自喜、稍拂則謂非所應遇而怨尤不已、此其所修何徳（同「七克自序」、一葉裏—二葉表。印刷の不鮮明な箇所は臺灣學生局本『天學初函』（二）（七一〇頁—七一頁）によって補った。ただ、「欽」の字は前掲『明清間耶穌會士訳著提要』（四十一頁）に基づいた）。

自分を教え導く思いは神からの賜物である。束の間の幸福としてほのかな光明をもたらす富貴や長寿、安寧はことごとく神に淵源する。力がことごとく神に由来するものであることが分かれば、神に仕え祈らざるを得ず、徳の完成と欲望の克服は神からの賜物であると認めるようになる。ところがそれらの業は神の力を借りないで自分だけの力だけで出来ると言うのは、傲

慢の魔に支配され大本の存在を忘れていたのである。これでは徳を修めることが出来ない。これが「大本を考えない」（不念本原）ということである。

こうした徳目の完成が神からの賜物であるという捉え方はカトリックの恩寵論に基づくものではないであろうか。前掲小林『キリスト教百科事典』（エンデルレ書店）の「恩寵」の項には、「カトリック神学によれば、聖寵とは人に救霊をまっとうさせるために、神の与える超自然の恵みであり、助力の聖寵と成聖の聖寵との二種がある。前者は人に悪をさけ善を行わせるために霊魂を照らし強める神の助けで、これは未信者にも罪人にも与えられるものである。成聖の聖寵とは、霊魂にとどまってこれを聖化し神の永遠の生命にあずからしめる恵みであり、たんに聖寵というときは、このほうをさすのである。」（二九一頁）とある。恩寵には「助力の聖寵」（*gratia actualis*）（前掲小林『キリスト教用語辞典』東京堂、五十七頁）と「成聖の聖寵」（*gratia sanctificans*）（同頁）がある。前者の「助力の聖寵」は人が善をなすためにキリスト者と非キリスト者の双方に神から与えられる普遍的な恩寵である。徳の完成は神からの賜物であると、パントーハが述べているのは「助力の聖寵」の働きを念頭に置いていのではないであろうか。

それらに加えて重要なことは *Deus* すなわち「神」という語に中国古典の中の「上帝」という語を当てて、道德的行為の完成は「上帝」からの賜物としていえることである。キリスト教カ

トリックの恩寵の理解によれば、民族を超えキリスト者と非キリスト者の区別なくすべての善い行ないは神からの恩寵による以外にはあり得ない。その恩寵の施与者が中国の知識人に慣れ親しんだ「上帝」という土着的な語として言い表わされているところが彼らの心に共振作用を呼び起こすに益したのではないであろうか。

というのも佐野公治「明代における上帝・鬼神・靈魂観」によれば、「実は陽明学の後流やその影響をうけた一部を主としてとりあげたにすぎない」（大阪大学中国学会『中国研究集刊』辰号、一九九三年、九二一頁）という限定付きではあるけれども、王龍溪の文章に見られる「上帝鬼神の實在観、神々や鬼神が昭臨して人間の行為を監視していること」にむけての畏怖感はその当時にあつては民衆ばかりではなく知識人の間にも広く行きわたっていたと思われる。……当時には、最高神としての上帝の實在は、ほとんど自明のことであつたとみられる。（九〇七頁）とあるように、明末中国において知識人の間に人格的存在としての上帝の實在に関する意識が顕著に認められたようであるからである。尚、同論文については土田健次郎『江戸の朱子学』（筑摩選書、二〇一四年）の「注」（73）（二四二頁）によって知ることが出来た。記して感謝するものである。

凡人善惡係於所志、有善業而無善志、猶人形而無靈神、非人徒人形耳。輕舟利車、濟人於難而人不賞功、何者。舟車有功而無濟人之志耳。修德克欲者、惟是鑄潔其一心以媚茲

上帝、其志貴也、次則志羨天德之美也、次則志在乎生享
 淨心之樂、而身後獲見 天帝與神聖耦也。若修德而雜之以
 富貴榮名世福之望、則所修非德、乃修他欲而襲德貌耳、非
 以德攻欲、乃以欲攻欲耳、舊欲未去、新欲增墊焉。夫德所
 至忌世福之羨也、祛欲者所攻、正攻此羨世福之俗腸、有所
 攻以積德、又操所以毀之、德烏乎成。故志嚮不可不清也（同
 「七克自序」、二葉表裏。破損部分の「攻以」は前掲臺灣學
 生書局本七一二頁によつて補つた）。

人の行なう善と悪は意志に係わつてゐる。善き行ないは善き
 意志に基づいてこそ初めて意味がある。徳を修め欲望を克服す
 ることについては、心の汚れを除き心を清くして神を喜ばせよ
 うとする意志こそが最も重んぜられるべきである。次に重んぜ
 られるべきは天上の徳の麗しさを慕う意志である。その次に重
 んぜられるべきはこの世では清浄な心のもたらす喜びを享受
 し、死後には神と聖人に見えることを求める意志である。とこ
 ろが、徳を修めるときに富貴や名声などのこの世の幸福への願
 望を差し挟むならば、それは内側に欲望を抱いているのに外側
 で有徳者のふりをするようなものである。徳の最も嫌うところ
 はこの世の幸福に心を奪われこれを願ひ求めることである。

善き行ないは神の恩寵なくしてはあり得ないけれども、そこ
 に人間の側の自由意志が発動しなければならぬ。先に恩寵が
 あり、それに応える形で自由意志が後続するというわけである。
 パントーハの文章は「三蔽」、すなわち三つの覆いのうちの第

一の「不念本原」の部分と第二の「不清志嚮」の部分からはそ
 のような構造が浮かび上がつて来る。

決議草案の骨子が「一つは人間の意志は義化の全過程を司る
 神の恩寵と協力するものであり、それゆえに人間は何らかの功
 徳 (meritum) を積む可能性を有すること、二つには、人間を
 聖化する神の恩恵によつて人間は内的に聖化されること」（前
 掲イエディン『公会議史」、一一二頁）であつたところのトリ
 エント公会議第六総会での「義化についての教令」（一五四七
 年一月十三日）の第五章「成人の場合における義化への準備の
 必要性和その起源について」において、「分別のある者にとつて、
 この義化は、イエズス・キリストによる神の先行的恩恵によつ
 て始まるものである（第三条）。言い換えれば、彼らの功德は
 少しもなかつたが神の招きによつて始まるものである。その結
 果彼らと呼ばさませ、助ける神の恩恵によつて、罪をもつて神
 にそむいた者が、その恩恵に自由、同意し（第四、五条）、協力
 して、彼ら自身の義化に心を向けるように準備するのである。
 ……しかしながら、神の恩恵なしに自分の自由意志だけでは、
 神の義に自分を向けることができないのである（第三条）」（前
 掲『カトリック教会文書資料集』（エンデルレ書店、二七四頁
 —二七五頁）とある。「義化」、或いは「成義」と訳される
 'justificatio' は、「罪（不義）の状態より人間を恩寵（正義）の
 状態にたかめること」（前掲小林『キリスト教用語辞典』東京堂、
 三〇一頁）を意味し、それは神の先行的恩寵に対して人間の側

が「自由意志」(liberum arbitrium)に基づいて協力することに よって完成されるというものである。「舟車有功而無濟人之志 耳。」「すなわち舟や車は働きがあつても、そこには人を助けよ うとする意志がないという語句の中には、人間は神からの働き かけの単なる客体であるにとどまらず、それへの能動的な主体 でもあることの表明が見て取れるのではないであらうか。

凡有志修德者、必曰吾必使無絲毫人欲之私。語甚美矣、第 言之易也、行之難也、一言而盡、百年不能迄攻、一欲難於 勝一國、矧併攻諸欲乎。且德之初修也、甚微甚弱、而欲之 初受攻也、方鉅方強、以微弱之德攻鉅強之欲、意徒銳而欲 彌增、旋廢業而反受其害。夫克私欲如拆舊屋也、先拆址者 室覆材破、人受壓焉、先拆薨簷、漸至於柱礎、則材與人 不傷而攻易奏。是以克欲者、湏一一別攻之、始于易小、俟德 力滋鉅矣、乃始漸進於難且大者、以漸滋致精、道路更穩、 如過于亟、易于碍墜。故曰進德如升梯、謹行勿奔、奔必隕、 不控于地不已矣、亟修而無度、非自恃而凌躡、即速勦而委 頓耳。此不循節次之咎也(同「七克自序」、二葉裏—三葉表。 印刷の不鮮明な箇所は前掲臺灣學生書局本七一二頁— 七一二頁によって補った)。

「私欲」——ここでは本質的に「原罪」に根ざすところの罪への 傾向性に掣め捕らえられた欲望を指すのではないか——を克服 するには然るべき順序に従い段階を踏んで個々の課題に取り組 まなければならぬというのである。文中の「自恃而凌躡」の

「凌躡」は『漢語大詞典』第二巻に掲げられ(四二〇頁)、「超越； 超出尋常順序。」(同頁)と語義が記されている。挙げられた幾 つかの用例のうち、清の唐孫華の「題吳門范氏秋夜課子讀書圖」 の中の前後の部分まで含めると「男兒十五志、千里看蹀躞。善 學在漸涵、善教無凌躡。鑽厲苟不休、雲霄竚可躡。」(上海古籍 出版社『東江詩鈔』一九七九年、二七八頁)という語句がよく 特徴を表わしているのではないであらうか。その意味でこの語 は「躡等」につながるものではないかと思われ、そうであると すれば、「学問において段階・順序を重んずるのも、朱子学の 顕著な特徴である。朱子がつねにくりかえす言葉を用いれば、『躡等』(等級をとび越すこと)を忌む」というのがそれである。」 (島田虔次「中国古典選六」『大学・中庸(上)』朝日新聞社、 一九七八年、六十一頁—六十二頁)とあるように、自序の文章 は朱子の主張に重なり合い、これを踏まえたものと言えそうであ る。

溝口雄三「いわゆる東林派人士の思想——前近代期における中国思想の展開(上)——」によれば、「東林派人士に、ついでい、え、ば、なるほど彼らは朱子を擁護しているけれども、一方で理氣一元性における氣質本然の合一の方向に明らかに歩を進めているわけで、これは王陽明以上に徹底した朱子学の破壊であるとい うべきである。」(『東洋文化研究所紀要』第七十五冊、一九七八年、二四四頁—二四五頁)とあるように、東林派は朱子学擁護の側面と同時に朱子学破壊の一面を持つということであ

ある。この場合、道徳的な工夫を段階を逐って実践しようとする朱子の立場は、無善無悪思想に反対する傾向を有すると思われる東林派も支持したのではないであらうか。

前掲小林『キリスト教用語辞典』（東京堂）の「成義」の項には、「ルッターによれば信仰によりてのみ義とされるが、カトリックによれば、信仰ではじまり、希望・対神愛・痛悔・遷善の決心・秘蹟の拝領に至るまでの倫理的準備が、成義には必要とされる。」（三〇一頁）とあるように、カトリック信者は日々、神からの恩寵を頼りに自由意思に基づき、定められたところの善き行ないを一つずつ順序に従って実践することが求められているようである。そうであるとすれば、ここでは表層的には東林派に受容され得る道徳実践の在り方を意図して書いているというように見えて、深層的にはカトリック信者としての生活実践の在り方を淡淡と表白しようとしているのではあるまいか。

迪我八萬里外、異國之旅、蚤荷 天主靈慈、悟此世福至暫至微、匪堅匪駐、轉思身後、實具永年禔福、爰從耶穌會教習、聞豪傑光闡之旨、正己化俗、憫夫邪說充塞、不知 天主爲人物真主、不思天堂有真修捷路、乃偕數友東來、九死一生、涉海三載而抵中華、中華語言文字迥不相通、苦心習學、復似童蒙、近稍曉其大略、得接講論、竊見有志儒賢多務修德克己之功、同方合志、萬里非懸、第緣三者之蔽、隔藩未一、因繹所聞及所管闕二二、以資印可（同「七克自序」、三葉表裏）。

パントーハは神の慈みによってこの世の幸福が束の間の移ろいやすいものであることを知り、死後の永遠の幸いを願い、イエズス会に入り教えを学んだ。この世では誤った思想が蔓延し、そのため神が人間の真の主であり、天国への道があることに気づかれないでいる。数名の友と三年の危険な航海の後に訪れた中国では言語と文字が自分たちのものと著しく異なるため、パントーハは子供のようになってこれを学んだ結果、ようやくそのあらましが分かるようになって来た。そして分かったことに、中国の知識人もまた徳を修め欲望を克服することに尽力し、万里の懸隔を感じさせないことであった。ただ、欲望を克服するうえで三つの問題につき理解の隔てがあるので、聞き及ぶところを些か書き表わして理解の助けに供したいというのである。

文中の「同方合志」は『礼記』『儒行』の中に、「儒有合志同方、營道同術、並立則樂、相下不厭、久不相見、聞流言不信。其行本方立義、同而進、不同而退。其交友有如此者。」（鄭玄注、孔穎達疏『禮記正義』卷第五十九「儒行」第四十一）〔十三經注疏整理本〕第十五冊、一八五五頁〕とある。更にこの部分の孔穎達の「疏」には、『合志同方』者、方、猶法也。言儒者與交友合齊志意、而同於法則也。（同整理本、同頁）とある。中国の知識人が友との交わりにおいて心と方法を同じくすることとを述べたものである。古典に由来する語句の的確な使用は自序が中国の知識人の助けを借りてなったものであることを示

すのは言うまでもない。

「七克自序」の全編は奇を銜うことなく、淡淡と素朴に書かれている。表層の中国の知識人に受容され得る文章と深層の自身のカトリック宣教師としての信仰を表わした文章の二層構造になっている。キリスト教カトリック思想を誇ることもなければ、中国の儒教思想に迎合することもない。言わば、文人の文章としては韜晦するところがなく、不思議な感懷を覚える。地上の幸福のはかなさを知り、自分は万里の隔てを越えて真の幸いに至る真の道を知らせるために中華の地にやって来たという言葉は明末の知識人の心にも言い様のない不思議な響きをもったことではないであろうか。

というのも、この点においてマッテオ・リッチが明末の異色の思想家李贄に「但不知到此何爲、我已經三度相會、畢竟不知到此何幹也。意其欲以所學易吾周、孔之學、則又太愚、恐非是爾。」(「與友人書」「續焚書」卷一「焚書 續焚書」中華書局、一九七五年、三十五頁)(この部分は溝口雄三訳では、「ただ私に分からぬのは、この地に何をしようとしてやって来たのかという事で、すでに今まで三度も会っています、結局ここで何をしようとしているか分からずじまいです。もし彼がかの国で学んだところをもって周・孔の学にとつてかわらせようと意図しているとしたらば、これはまたひどく愚かといわざるを得ませんが、まさかそういうことはありませんまい。」「平凡社中国古典文学大系第五十五卷『近世隨筆集』二八四頁」となっ

ている」と書かせているのとは対蹠的に思えるからである。彼らはパントーハの存在を通して「上帝」と「天主」の言葉に思いを幾度となく巡らしたことであろう(続)。

付記

「大阪商船文庫」の蔵書印があり大正末期に寄贈され一橋大学図書館の所蔵になったSamuel Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes*, vol. XII (Glasgow, 1906 - 尚、同書は同シリーズの他の十九冊と共に二〇〇六年の予算で愛知大学豊橋図書館に購入配架されている)の第六章には一六〇二年三月九日にトレドの管区長グスマン (Luis de Guzman) 宛てに出されたパントーハの手紙の英訳文が収められている(三三二頁-四一〇頁)。いこには来華の目的が官職を得ることではなく、「神の法を広める」(dilate the Law of God) (三五二頁)であることなど、興味深いことが記されている。たとえば、知識人は謙遜な面持ちを備え有能であること(三七六頁)や官僚の中には異邦人(Gentiles)でありながら共通善の実現を目指す優秀な人間がいること(三八七頁)が述べられている。これらは自序の記述と照応するものであろう。しかしヨーロッパの富は中国の富を凌駕すると述べたり(三七七頁)、また中国の知識人は自文化至上主義に陥っていると捉えこれを笑うべきことだとしていること(三九九頁)などはヨーロッパの文化や思想への優越性を公理的前提とするもののように感ぜられ、自序の文章とは些か趣

を異にするものではあるまいか。

追記

「続の一」で取り上げた鄭以偉については、別に東洋文庫所蔵の道光六年『上饒懸志』卷三十一「藝文志一」「記」の箇所に「修府學記」が、同卷「藝文志二」「記」の箇所に「重修明倫堂記」が、同卷「藝文志三」「引」の箇所に「信風五章並引」が、また同卷「藝文志四」「詩」の箇所に「遊黃尖巖」、「關帝廟和韻」が彼の文章として掲げられている。このうち「信風五章並引」には「唐人謂饒土風貧薄信哉。且信有封禁山原爲盜藪。幸列朝閉之而攤其賦於民。萬歷間有倡開採之說者、信釀金爲木價。幸神宗免開此世世安也。」（六十九葉裏）とあるように、税負担の均等化への志向が見られるなど民生重視の特徴が窺われ、その意味で東林派の立場に近いように思われる。

